

Jan Szmyd

**POLSKI WKŁAD
DO TEORII I PROJEKTU WSPÓŁCZESNOŚCI
(ZYGMENT BAUMAN I JÓZEF BAŃKA)**

1. Współczesne przemiany cywilizacyjne i kulturowe są gwałtowne i dynamiczne, a obszary objętych nimi zjawisk i procesów tak rozległe i złożone, że żadna z nie-licznych – aktualnie tworzonych – koncepcji teoretycznych nie dorasta do swego zadania, aby w pełni je ogarnąć i adekwatnie wyjaśnić. Pozostawanie w tyle, to niepokojące nienadążanie za zmieniającym się światem objaśniającej je myśli teoretycznej (naukowej, filozoficznej, humanistycznej) jest już od dawna faktem bezspornym. Niektórzy twórcy tej myśli podejmują wręcz heroiczne, i niekiedy udane, próby nawiązania kontaktu poznawczego i rozumiejącego, także krytycznego i ocennego z tym wartkim a niełatwym do intelektualnego i emocjonalnego oswojenia potokiem przemian.

Z kręgu polskich intelektualistów do tego grona autorów zaliczyć można m.in.: Leszka Kołakowskiego, Adama Schaffa, Henryka Skolimowskiego, Leszka Nowaka, Andrzeja Walickiego, Bronisława Łagowskiego, Zygmunta Baumana, Józefa Bańkę i innych. Każdy z tych uczonych i myślicieli wnosi oryginalny przyczynek do obrazu współczesnej kultury i cywilizacji. Przede wszystkim zaś do wizerunku człowieka naszej epoki. I każdy z nich wymaga odrębnego omówienia indywidualnego dorobku twórczego na tym rozległym i nie dość poznawczo objas-nionym polu badawczym.

Wybieramy tu do omówienia jedynie dwóch autorów z wyżej wymienio-nych – Zygmunta Baumana i Józefa Bańkę. Ponieważ zestawienie tak odmiennych indywidualności twórczych w polskiej i ościennej myśli społecznej i filozofii może być dla czytelnika zaskakujące a poniekąd nawet i niezrozumiałe, to spróbujmy uzasadnić powody postawienia obok siebie – w dialogu i wzajemnej otwartości – tych dwóch myślicieli.

Zacznijmy od uwagi, że autorzy Ci nie dość się znają (nie odwołują się do swej twórczości i jeden drugiego przemilcza – jak dotąd). Dzieli ich różnica poko-

leniowa, odmienność dróg życiowych, pochodzenia i środowiska społecznego, edukacji i profesji (Z. Bauman – jest przede wszystkim socjologiem, J. Bańka – głównie filozofem). Reprezentują odmienne typy umysłowości i rodzaje uzdolnień twórczych, prawdopodobnie też również odmienne typy osobowości i postaw życiowych. Uprawiają swą twórczość w zasadniczo odmiennych warunkach społecznych, a w pracach wykazują całkowicie rozbieżne style i narracje językowe, każdy z nich dopracował się własnego niepowtarzalnego języka; Z. Bauman – naukowego, J. Bańka – filozoficznego. Różnią się nadto perspektywą widzenia świata i człowieka oraz w głównych koncepcjach teoretycznych i metodologicznych.

Ale i podobieństw u nich dostrzec można stosunkowo dużo. Oto ważniejsze z nich. Obydwaj autorzy wyrosli z polskiego łożyska historycznego i kulturowego, i podobne mają rodowody społeczne (robotnicze). Obydwaj wychowali się w tradycji polskiej duchowości, polskiego (w jednym przypadku także żydowskiego) ethosu i w kraju edukowali się, korzystając ze wszystkich szczebli kształcenia. Obydwaj ujawniają wyjątkowo twórcze i inwencyjne umysłowości teoretyczne, szczególne umiejętności poznawczo-analityczne i syntetyczne, zdumiewają rozległością horyzontów myślowych i perspektyw „oglądu” rzeczywistości, wyjątkowo szerokim zakresem zainteresowań badawczych i poszukiwań poznawczych, nadzwyczajną dynamiką aktywności pisarskiej i wydawniczej (zadziwiająca dla większości czytelników).

Do dalszych podobieństw i zbieżności interesujących nas autorów można zaliczyć: wyjątkowo silne moralne zaangażowanie twórczości i postawy autorskiej, „(...) niemal wszystko, co Pan sam pisze – stwierdza znawca twórczości Z. Baumana – wskazuje wyraźnie, że Pana praca ma głęboko etyczny charakter i jest przepełniona poczuciem społecznego zaangażowania”. I dodaje: „Uprawia Pan socjologię etycznie zaangażowaną”¹.

Opinię tę można też całkowicie odnieść do J. Bańki, z tym, że słowo „socjologia” zastąpione zostanie terminem „filozofia”. Podobieństwo to zdaje się wynikać ze zbliżonego do siebie przymiotu osobowości obydwu autorów; głęboko zakorzenionego we własnym „ja”, nie wyuczonego a naturalnego uwrażliwienia na sprawy drugiego człowieka, zdolności bliższego wyczuwania jego podmiotowości i indywidualnego dobra, spontanicznej skłonności do jego respektowania i chronienia – w razie potrzeby, gotowości do bezinteresownego spełnienia w stosunku do słabszego i potrzebującego pomocy roli społecznego opiekuna, czy po prostu bycia usposobionym i predysponowanym przez swą „naturę” do aktywnej dobroci.

To rzadkie w swoim rodzaju podobieństwo obydwu twórców sięga fundamentów ich światopoglądów, ich naturalistycznych i areligijnych założeń, (swoistej otwartej na religię i sacrum świeckości), homocentrycznej orientacji aksjologicznej.

2. Wiele podobieństw, (oczywiście także i różnic) daje się zauważyć w koncepcjach teoretycznych i stanowiskach normatywno-postulatywnych interesujących

¹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003, s. 59.

nas autorów dotyczących cywilizacji współczesnej; jej kulturowego, społeczno-politycznego, ekonomicznego i moralnego wymiaru.

Omówimy porównawczo te koncepcje w kontekście pojęcia współczesności, zwanej przez J. Bańkę „epoką techniczną” czy „epoką recentywizmu”, a przez Z. Baumaną – „ponowoczesnością” lub (w nowszych pracach) „płynną nowoczesnością”.

Każdy z przywołanych tu autorów wypracowuje własną, swoistą i niepowtarzalną koncepcję cywilizacji. Przyjrzymy się bliżej tym koncepcjom u obydwu autorów. Najpierw koncepcji współczesności i cywilizacji współczesnej Zygmunta Baumana.

Zacznijmy od spostrzeżenia, że na przekór stwierdzeniu Z. Baumana, iż jego poznawczy obraz ponowoczesności jest „socjologicznym opisem realiów ponowoczesnego życia”², to obraz ten, będąc rzeczywiście przede wszystkim socjologicznym jego wizerunkiem, jest jednak czymś więcej. Zawiera w sobie wątki filozoficzne, kulturologiczne, ideowe, a nawet ideologiczne i politologiczne. Przede wszystkim zaś wiąże z sobą „gorące” motywy moralne i etyczne. Zatem jest nie tylko obrazem naukowym (głównie socjologicznym), „świata ponowoczesnego”, ale też i moralną nań reakcją i pewnym projektem normatywnym. Przy tym w różnych tekstach autora interesująca nas teoretyczno – opisowa i normatywna koncepcja uzyskuje zróżnicowane zakresy problemowe i odmienne akcenty kładzione są w niej na zróżnicowanych problemach i zagadnieniach.

Prace Z. Baumana poświęcone ponowoczesności zarysowują obraz tej epoki głównie na zasadzie opozycji do epoki wcześniejszej, „nowoczesnej”, ukazując jej ogólne i charakterystyczne właściwości³.

Owa „ponowoczesność” jest według Z. Baumana typem historycznie wstępującej formacji społeczno-kulturowej, swoistą antytezą a zarazem kontynuacją „nowoczesności”. „Nowoczesności rozumianej jako porządek cywilizacyjny, który porównany być może do wielkiego projektu realizacyjnego; projektu urzeczywistnianego podług naczelnego planu (zadania), nastawionego na postęp i progresję; projektu podporządkowującego sobie administracyjnie i doktrynalnie wszystkich członków społeczeństwa, unifikującego ich w sferze ideologii, religii, moralności, stylów życia, obyczaju, itp., instrumentalizującego (stosownie do generalnego planu) naukę, filozofię, edukację i całą kulturę; projektu sterowanego centralnie i autorytarnie przez naczelną „administrację”, ogarniających całość spraw i problemów człowieka. Jednym z celów tego „projektu” jest zapewnienie ładu i porządku w społeczeństwie, zaszczepianie wszystkim ludziom wiary w „lepsze jutro”, roztaczanie przed nimi wizji „szczęśliwej przyszłości”⁴.

Natomiast „ponowoczesność”, w sensie antytezy w stosunku do „nowoczesności”, to – w charakterystycznej terminologii Z. Baumana – ludzki świat bez centralnego planu („super – projektu”) i bez władzy centralnej („administratora”),

² Z. Bauman, *Ponowoczesność*, maszynopis, bez daty.

³ Por. m.in. Z. Bauman, *Upadek pracodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4; idem, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; idem, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995; idem, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

⁴ Por. m.in. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

bez nadrzędnej dyrekcji i centrali planotwórczej; bez generalnego celu, nastawień na ogólny postęp i lepszą przyszłość ludzkości. Bez tendencji unifikacyjnych i interpretacyjnych na rzecz całości, bez tendencji do podporządkowywania jednostek ludzkich dobru i celowi przewodniego „projektu”. To świat wielości i zmienności celów, różnorodności poszczególnych ludzi. Przede wszystkim „ponowoczesność”, to odmienne od dotychczasowego (właściwego dla czasów nowoczesnych) widzenie ludzkiej rzeczywistości; widzenie jej „(...) nie jako przedmiotu administracji, normatywnego regulowania i funkcjonalnej koordynacji – ale jako terenu samorządnych i słabo tylko zawczasu skoordynowanych procesów”⁵; to traktowanie owej rzeczywistości, (...) w każdym jej momencie jako wiązki szans, notorycznie nieokreślonych i nigdy do końca zdeterminowanych”⁶.

Z. Bauman wyjaśnia przy tym, że czasy ponowoczesne charakteryzuje też zasadnicza zmiana dotychczasowych, właściwych dla czasów nowoczesnych, strategii i modeli życia. Odwołując się do metaforycznej terminologii tego autora, w epoce ponowoczesnej traci na znaczeniu model tzw. „pielgrzyma”, a zyskują na swojej roli i zostają podejmowane dotąd uboczne, jedynie w mniejszościach i marginesach społecznych wcześniej występujące modele i style życia, model tzw. „spacerowicza”, „włóczęgi”, „turysty” i „gracza”.

Ustępujący model „pielgrzyma” oznaczał taki program życiowy, w którym przyjmowało się określony kierunkowy cel ostateczny życia. W optymalnym jego rozumieniu chodziło w nim o osiągnięcie pełnej tożsamości, możliwe całkowite urzeczywistnienie osobistego potencjału predyspozycji i uzdolnień. Zdaniem Z. Baumana w świecie ponowoczesnym w zasadzie nie ma już miejsca dla tak pojętego „pielgrzyma”; nie ma w nim dlań miejsca, „bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – „celu nad cele”, celu, który wszystkie inne cele przekształca w środki, wszystkie przesłanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku”⁷. Ponowoczesność – dodaje autor – „wniosła do sytuacji życiowej człowieka: zanik „celu ostatecznego” życiowej wędrówki, wzoru osobowego, jaki przyświecać mógłby wysiłkom od początku do końca drogi życiowej i o jakim można by powiedzieć, że się go obrało „na zawsze”⁸. Wynika to w znacznej mierze z sytuacji zawodowej człowieka w ponowoczesności, „mało kto – pisze Z. Bauman – liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte dziś stają się bezużyteczne”⁹.

A oto ogólna charakterystyka alternatywnych w stosunku do wzoru „pielgrzyma” modeli (stylów) życia, modeli i coraz częściej akceptowanych w ponowoczesności.

Zacznijmy od „spacerowicza”. „Spacerowicz” to, najogólniej mówiąc, powierzchowne odbieranie rzeczywistości, zbieranie wrażeniowych obrazów bez-

⁵ Ibidem, s. 26.

⁶ Ibidem.

⁷ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 19.

⁸ Ibidem, s. 20.

⁹ Ibidem, s. 15.

refleksyjnie oglądanego świata, który, co prawda, z zainteresowaniem jest oglądany, ale nie jest należycie rozumiany; świat w którym nie rozróżnia się wyraziście to, co jest w nim „naprawdę”, od tego, co jest w nim „na niby”; to, co jest realnością, od tego, co jest jedynie sztucznym czy wirtualnym przekazem (np. telewizyjnym, filmowym, reklamowym itp.).

Zaś „włóczęga”, to „wędrowanie” przez życie bez wyraźnego celu, to swoista pogoń za jakąś odmianą – bez jasnego jednak wyobrażenia jej istoty i sensu; to też bardziej lub mniej uświadomiona ucieczka od czegoś, a jeszcze mniej świadoma wędrówka do tego, ku czemu się ucieka, to pasmo różnych szans, niespełnionych nadziei i kolejnych rozczarowań¹⁰.

Z kolei „turysta”, to poruszanie się po świecie celem kolekcjonowania wzruszeń i oceniania go według tego, ile wrażeń on nam dostarcza¹¹. I wreszcie „gracz”, to życie i działanie, w którym zciera się przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem, w którym znaczną rolę odgrywa łut szczęścia i ryzyko, w którym rzeczywistość staje się mniej „twarda” i bardziej plastyczna niż gdzie indziej, w którym nie ma miejsca na sympatię, litość, pomoc wzajemną, solidarność, natomiast jest zapotrzebowanie na chytrą i spryt bez emocjonalności i egotyzmu gracza¹². Przy okazji Z. Bauman zauważa, że rola gry w życiu człowieka w świecie ponowoczesnym staje się tak duża, że można powiedzieć, iż życie wielu ludzi staje się wyłącznie grą.

Wszystkie wyróżnione wyżej typy zachowań i postaw, czy swoistych modeli i stylów życia, określanых metaforycznie jako „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta” i „gracz”, przedostają się do życia ludzkiego niemal codziennie i życie to prawie bez reszty wypełniają, przy czym często współwystępują w nim naraz, przenikając się wzajemnie. A ponieważ w wielu wypadkach są one niespójne, dają to w efekcie wewnętrzne rozdarcie człowieka, niepewność, poczucie zagubienia oraz stałego nieusatsfakcjonowania. „Co by człowiek ponowoczesny nie uczynił nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to co trzeba. Zawsze pozostanie osad gorczy – że się czegoś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej”¹³.

Dochodzi tu jeszcze i oto, że w dobie ponowoczesności coraz mniej miejsca w życiu ludzkim pozostaje dla gotowych norm i zasad etycznych, a więcej jest przestrzeni dla indywidualnych, autonomicznych, osobiście odpowiedzialnych wyborów moralnych. Na horyzoncie życia ludzkiego pojawia się „(...) moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowolniana przez „my wiemy lepiej” etycznych ustawodawców”¹⁴. Uwiąd i kruszenie się sztywnych i stabilnych norm oraz przypisanych im stylów życia, wśród nich takich wymogów, jak posłuszeństwo, przystosowanie, uległość itp., wynika nie tyle z ich dewaluacji w oczach ludzkich, ile z faktu coraz mniejszej ich życiowej przydatności a nawet szkodliwości. Zaś osłabienie i ograniczenie oddziaływań na „wyzwolonego etycznie” czło-

¹⁰ Por. ibidem, s. 27-30.

¹¹ Por. ibidem, s. 30-32.

¹² Por. ibidem, s. 36.

¹³ Ibidem, s. 38.

¹⁴ Por. ibidem, s. 41-58.

wieku gotowych, kodeksowo sformułowanych „przepisów” moralnych skazuje go na konieczność dokonywania indywidualnych wyborów moralnych, nigdy nie dających pełnego poczucia ich trafności i słuszności, a to z kolei skazuje go na niepodzielną odpowiedzialność (nie można jej rzucić na autorytety, bo te w zasadzie już ustąpiły), na samodzielny wybór dobra lub odrzucenie zła. A to już nieuchronnie powoduje niepewność co do słuszności podejmowanych wyborów.

Moralna niepewność towarzyszy niepewności egzystencjalnej mającej już inne, tzn. społeczne i cywilizacyjne uwarunkowania. Dla ponowoczesności charakterystyczne są zwłaszcza dwa, ściśle z sobą powiązane i wiodące w niej zjawiska: globalizacja i kultura konsumpcyjna.

Pogląd na globalizację Z. Baumana, wyróżniający się rozległością perspektywy i głębokością spojrzenia na rozpatrywane zjawisko, wyraża postawę szczerze zatroskanego ludzkim dobrem i losem myśliciela i humanisty. (Jego pytanie odniesione do przemian globalizacyjnych: „I co z tego dla ludzi wynika?” nie jest zwrotem retorycznym, a wymownym wyrazem tej postawy).

Całościowo pojęty proces globalizacyjny świata ponowoczesnego nie sprowadza się według tego badacza jedynie do przemian i skutków (negatywnych i pozytywnych) ekonomicznych, technologicznych i informatycznych tego procesu, choć niewątpliwie są to zasadnicze jego cechy i przejawy (szeroko opisywane w szybko powiększającej się literaturze przedmiotu). Ze skutków negatywnych Z. Bauman, akcentuje m. in. pogłębiającą się polaryzację społeczeństw na sferę biedy i bogactwa (zarówno na biedniejącym Południu, jak i w bogacącej się Północy); bezpardonowe wypieranie na margines funkcjonowania przez międzynarodowe korporacje finansowe lokalnych, narodowych systemów gospodarczych; dezintegrację kultur regionalnych i etnicznych; obniżanie się poziomu edukacji i oświaty w krajach Trzeciego Świata; degradację środowiska naturalnego w ich obszarze; poszerzanie się sfery głodu, chorób, śmiertelności oraz patologii społecznych; wzrost bezrobocia w większości krajów; poczucie lęku wśród większości ludności i poczucie braku stabilizacji zawodowej; „przypisywanie” jej do lokalności, społeczne i kulturowe izolowanie od możliwych i wpływowych tego świata itp.

Tych licznych i zdecydowanie negatywnych skutków globalizacji nie są w stanie według Z. Baumana zrównoważyć ewidentnie pozytywne efekty tego procesu, takie np. jak postęp technologiczny, informatyczny, komunikacyjny, podnoszenie standardów życia materialnego (mniejszości ludności), rozszerzanie się wśród niej sfery wolności wyboru, a w zakresie komunikacji „kurczenie się czasu i przestrzeni” itp.

Całościowo i głębiej pojęta globalizacja jest przede wszystkim sumą jej efektów w życiu współczesnego człowieka, „to – jak pisze Z. Bauman – co się dzieje z nami wszystkimi”¹⁵, to „ponowoczesna” czy „późnowoczesna” egzystencja człowieka.

A egzystencja ta staje się coraz bardziej jałowa, spłycona i bezsensowna. W swym przebiegu utrudniona i zagrożona. Ciężą nad nią różne „plagi” współcze-

¹⁵ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika...*, s. 72.

snego systemu społeczno – ekonomicznego (ponowoczesnego kapitalizmu). Wśród nich bodaj najgroźniejsza – konsumeryzm. Jest on – pisze Z. Bauman – konsekwencją „(...) globalnego pędu za zyskiem i jeszcze większym zyskiem”¹⁶. Stymulowany jest przez „produkcję atrakcji i pokus oraz rozbudzanie wśród konsumentów coraz to nowych potrzeb i konsumpcyjnych pragnień; pragnień najczęściej bezsensownych i nie mających swego końca. „Bez sensu, bez sensownego znaczenia – pisze Z. Bauman – magiczne koło pokus i pragnień nie może przestać się kręcić”¹⁷. Kręcąc się daje poczucie pustki, spłaszczenia egzystencji i bezsensu życia. A dostępnym remedium na to poczucie jest (o zgrozo!) dalsze konsumowanie. „Konsument – Z. Bauman odwołuje się tu do opinii Johna Carolla z jego książki pt.: *Ego end Soul. A Socjology of Modern West in the Search of Meaniag* – jest pełen melancholii, a biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia pustki, zimna, płaskości, odczuwa się potrzebę wypełnienia swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym i dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie: Beatlesi czuli się „szczęśliwi w środku” (*happy inside*) dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłaniane jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony”¹⁸.

Szczególnie niekorzystnym dla jakości egzystencji ludzkiej jest rozszerzenie się konsumeryzmu na stosunki międzyludzkie, w tym na związki partnerskie, różne formy więzi zawiązywane między osobami obojga płci. Tu też wkrada się nastawienie konsumpcyjne, przyjemnościowe, użytecznościowe. Oparty na nich związek jest z natury rzeczy nietrwały i niepewny: „konsumpcja” wzajemna wcześniej czy później wyczerpuje się i nigdy nie wiadomo kiedy dobiegnie swego kresu. Stąd stała obawa i niepokój o żywotność i prywatność związku. „Wystarczy – zaznacza Z. Bauman – by jedna ze stron uznała, że związek nie przynosi jej satysfakcji, lub że więcej zadowolenia dałoby się wydobyć ze związku z inną niż dotąd osobą – by „czysty stosunek”, nie wsparty wszak niczym poza oczekiwaniem maksymalnego zadowolenia, się rozpadł. Więzy ludzkie, które zwykły być ostoją poczucia stabilności i bezpieczeństwa, stają się w tych warunkach, przeciwnie, źródłem ciągłego i nie dającego się ukoić niepokoju: przyszłość spowita jest mgłą niepewności i nie wiadomo jak nagiąć ją do kształtu pragnień”¹⁹. Obecna zarówno w życiu osobistym, jak i zbiorowym niepewność ma nadto źródła w płynności stosunków pracy, zawrotnej szybkości starzenia się nabytych kwalifikacji oraz w „kawalkadzie modnych stylów życia”²⁰.

I nie ma recepty na tę wieloźródłową i coraz bardziej zadomawiającą się wśród ludzi egzystencjalną niepewność. Może się ona jedynie wzmacniać. Nikt i nic nie obiecuje już na serio egzystencjalnej pewności, nie byłoby to zgodne ze zdrowym rozsądkiem. „Znakomita większość autorytetów i instytucji zabiegających o szacunek społeczny wzdraga się dziś – konstatuje Z. Bauman – przed obietnicą egzystencjalnej pewności; przeciwnie czyni z „elastyczności”, z nie trwania w nawykach, i nie upierania się przy przytulnych i swojskich, bo poznanych już

¹⁶ Ibidem, s. 94.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 98.

¹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 10.

²⁰ Por. ibidem.

i oswojonych sposobach układania życia i działania „na krótką metę” nakaz rozumu i cnotę obywatelską zarazem”²¹.

Zdrowy rozsądek godzi się, pewnie w duchu rezygnacji, i na coś więcej; na „(...) kruchość struktur społecznych, w jakie życie jest wpisane i słuszość „działań na krótką metę” i unikania związków międzyludzkich bez klauzuli wypowiedzenia na żądanie oraz zobowiązań długofalowych, które uznał „zdrowy rozsądek” ponowoczesnej ery na zjawisko mocno, na stałe w rzeczywistości społecznej okopane i nieodwracalne”²².

Bezradny jest też zdrowy rozsądek w obliczu podporządkowania sobie przez konsumeryzm ludzkiej wolności i niezawisłości: wyzwolona w ramach „rewolucji podmiotów” jednostka ludzka od wielu wcześniejszych „nowoczesnych” skrępowań społecznych i instytucjonalnych, np. od silnych i różnorodnych ingerencji czynników zewnętrznych w życie indywidualne, w wybory koncepcji i stylów życia, w stanowienie o sobie i własnej przyszłości, teraz sama musi podjąć odpowiedzialność za siebie, za jakość i poziom własnego życia, a nawet za to, czy jest ono znośne i godziwe. Równocześnie musi przystać świadomie bądź nieświadomie, na ograniczenie swej wolności, prawie wyłącznie zawężonej do wyborów w ramach natarczywie jej nasuwanych – poprzez reklamę, masowe media, informacyjną i psychologiczną indoktrynację – ofert wszechwładnego rynku, na którym niemal wszystko stało się towarem. W ponowoczesnym, silnie zindywidualizowanym a jednocześnie wysoce konsumpcyjnym społeczeństwie ludzie w dążeniu do zaspokojenia swych potrzeb zdani są niemal całkowicie na ów rynek. „Ich wolność decyzji – pisze Z. Bauman – wyraża się w wyborze między ofertami rynku. W społeczeństwie rynkowo /konsumpcyjnym wszystko co do życia potrzebne pojawia się w postaci towarów do nabycia”²³. I co gorsze – „Tendencją rynku jest zawładnięcie i skolonizowanie terenów, jakie obywateli się przedtem bez wymiany handlowej, przeobrażanie w towary licznych aspektów ludzkiego życia, jakie przedtem towarami przeznaczonymi do handlu nie były i przekształcenie pozostałych aspektów życia i współżycia na wzór i podobieństwo przedmiotów konsumpcji”²⁴.

Z. Bauman w obraz kondycji egzystencjalnej „człowieka ponowoczesnego” z największą dezaprobatą moralną i ideową wpisuje upokorzenie i odzieranie z godności osobistej coraz szerszych rzesz ludzkich, co staje się wyzywająco rążące na tle gwałtownie rosnącego bogactwa i zamożności elit społecznych²⁵. Trudno nie zgodzić się z autorem, kiedy pisze: „Bieda jest niejako metaupokorzeniem – jest głębą, w której bujnie krzewi się wszelkie pohańbienie, i odskocznia od wszelkich możliwych upokorzeń. Tymczasem – dodaje – niekontrolowane siły rynkowe, właśnie dlatego, że są niekontrolowane i nic ich nie hamuje, nie przestają płodzić biedy i powiększać rzeszy biednych. Siły rynkowe, spuszczone ze smyczy, spy-

²¹ Ibidem, s. 10-11.

²² Ibidem, s. 11.

²³ Ibidem, s. 7.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Z. Bauman, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem...*, s. 191-195.

chają zubożałych w coraz głębszą nędzę, wynosząc równocześnie na coraz wyższe poziomy zamożności tych, którym los biednych został oszczędzony”²⁶.

Ukazane w przedstawionej wyżej diagnozie negatywne cechy społeczeństwa ponowoczesnego odczytane być mogą jako symptomy chorobowe tego społeczeństwa i oznaki daleko posuniętego zawężenia a nawet niweczenia człowieczeństwa wielu, zbyt wielu ludzi. Zaznaczmy też, że w diagnozie tej nie pomija się analizy uniwersalnej kondycji człowieka, jego człowieczej istoty, cech wyróżniających go jako byt *sui generis*. Pisze m.in. Z. Bauman, że człowiek jest „stworzeniem niepełnym” – istotą skończoną, ale myślącą kategoriami nieskończoności; istotą śmiertelną, ale boleśnie złąknioną nieśmiertelności; istotą niezupełną, ale pożądaną uzupełnienia; istotą niepewną siebie, ale marzącą o poczuciu pewności; istotą niewystarczającą, ale pragnącą mieć, m.in. z pomocą religii, poczucie samowystarczalności. Że człowiek jest istotą z natury swej moralną, wyposażoną w słaby i z trudem urzeczywistniający się „impuls moralny”, że z natury rzeczy przysługuje mu wolność integralnie związana i odpowiedzialnością; że jednym z podstawowych imperatywów moralnych jest – winno być – branie odpowiedzialności za własną odpowiedzialność²⁷.

Ten filozoficzno-antropologiczny wątek, przewijający się wyraźnie w strukturach myśli społecznej i kulturologicznej Z. Baumana, wymaga odrębnego omówienia.

3. W toku podjętych tu rozważań do omówienia nasuwa się też koncepcja cywilizacji Józefa Bańki. Rozważania autora dotyczą głównie cywilizacji europejskiej²⁸. W dotychczasowym rozwoju przeszła ona przez etap cywilizacji diatymicznej (antropologicznym jej wyznacznikiem był strach), diafronicznej (główną jej siłą napędową jest zysk) i cywilizacji eutyfronicznej (cywilizacji, której ludzkim wyznacznikiem jest lęk oraz antynomia rozumu i godności). We wcześniejszych swych pracach autor posługuje się dla oznaczenia cywilizacji współczesnej po prostu terminem cywilizacja techniczna²⁹.

Cywilizację tę J. Bańka „odczytuje” głównie, podobnie jak i Z. Bauman, poprzez pryzmat antropologiczny, ściślej – humanistyczny i z tej perspektywy przeprowadza jej gruntowną krytykę oraz wypracowuje filozoficzne i etyczne narzędzia „terapii” w postaci nauki pod nazwą eutyfromika, „nauki o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”³⁰ oraz etyki prostomyślności, której „ambicją jest stworzenie modelu *homo euthyphronicus*, człowieka prostomyślnego (...) odpornego na alienacyjny, frustracyjny wpływ dy-

²⁶ Ibidem, s. 192-193.

²⁷ Por. ibidem, s. 180-185.

²⁸ Por. m.in. J. Bańka, *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, Warszawa 1979; idem, *Filozofia cywilizacji*, t. 1-3, 1986-1992; idem, *Eurocentryzm, czyli droga Europy do wspólnotowej, teraźniejszości narodów...*

²⁹ Por. J. Bańka, *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*, Poznań 1971; idem, *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, Katowice 1980.

³⁰ J. Bańka, *Eurocentryzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów...*, s. 10.

namicznie rozwijającej się techniki”³¹, „systemu normatywnego składającego się ze wskazań „ciepłych”, apelujących do poręczenia moralnego człowieka prostomyślnego, poszukującego zaspokojenia swych pragnień w możliwie prosty i bezpośredni sposób, opierającej się „na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają swoje postępowanie na swych wartościach”³²; etyki, której dyrektywa naczelna brzmi: „Szczuń w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”³³.

Te dwa „narzędzia” teoretyczno-normatywne, wypracowane przez J. Bańkę z myślą o naprawie czy uzdrowieniu zastanej cywilizacji, są konsekwencją dostrzeżenia przez śląskiego filozofa wielu poważnych jej defektów, braków i schorzeń, a zwłaszcza różnorakich, nie dających się zaakceptować, szkodliwych jej oddziaływań na człowieka.

Tak więc J. Bańka odnotowuje krytycznie groźne i wszechwładne procesy alienacyjne i reifikacyjne, nagminne sytuacje zagubienia, osamotnienia oraz bezradności człowieka czasów współczesnych, stałe manipulowanie nim, częstą utratę umiejętności rozumienia siebie, innych i otaczającego świata, osłabienie możliwości optymalnego sterownia techniką i opanowania narastających lawinowo informacji, „pozostawienie człowieka w egzystencjalnej pustce z poczuciem niedopełnienia”, postępującą polaryzację społeczeństw na sferę biedy i bogactwa, oziębłość w relacjach międzyludzkich i obyczajach, dominantę wartości utylitarnych nad autotelicznymi, materialnych nad duchowymi, komercjalizmu i konsumeryzmu nad bezinteresownością i zainteresowaniami dla wartości wyższych, stopniową degradację moralną i duchową człowieka³⁴.

Szczególnie ostrą reakcję krytyczną tego oryginalnego teoretyka współczesnej cywilizacji wywołuje to łożysko przemian i oddziaływań cywilizacyjnych, które odziera człowieka, w języku autora – „człowieka prostomyślnego” – z jego naturalnej, prostej i spontanicznej moralności, „moralności prostomyślniej”, z jego tożsamości i godności, subiektywności i podmiotowości, osobistych wartości i szczęścia indywidualnego, nade wszystko zaś – z sensu i smaku życia, życia przepełnionego emocjami i nie odartego ze swego naturalnego wyposażenia. Píše na ten temat językiem pięknej przenośni: „[...] pamiętać należy, by nie zagubić tego, co w naszych charakterach i obyczajach tknie liryzmem Czarnolasu i urokiem gościnności Soplicowa. Inaczej zmuszeni będziemy żyć pośród rupieci i śpiewać songi o zagładzie uczuć. Maszyny – dodaje – nawet najdoskonalsze, nie zastąpią radości wiejskiego poranka, a ćwiczenia na sali gimnastycznej nie zastąpią przyjemnego zmęczenia po pracy w sadzie, ogrodzie lub na polu. Kiedy na dobre zostaniemy zamknięci lasem betonowych alei, z nostalgią wspomnimy o tej wio-

³¹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego...*, s. 12.

³² Ibidem, s. 260-261.

³³ Ibidem, s. 15.

³⁴ Por. m. in. J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983; ibidem, *Eurorencytywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów...*; *Recenzjalki. Dialogi filozoficzne*, t. 1, Poznań 2003.

śnie, z której zapamiętaliśmy zapach rozwijających się pączków na brzozech i o owej jesieni, która urzekła nas zapachem zwiędłych liści”³⁵.

Zmiany, czy według słów autora – „komplikacje cywilizacyjne”, nierzadko mają bardzo subiektywny charakter – często pozbawiają nas radości i godności życia, „[...] nie dziedziczymy – pisze w jednej z ostatnich swych prac – radości i godności życia, a przejmujemy w spadku po naszych przodkach dziedzictwo strachu i zwątpienia”³⁶.

A tak oddziaływająca na człowieka cywilizacja musi postawić sobie pytanie „o sens na nowo”³⁷. Co prawda, kroczy ona nadal drogą postępu, ale w postępie cywilizacyjnym zagrożone zostały [...]wszystkie pytania ludzkie, a najbardziej pytanie: po co?”³⁸ Postęp ten nie wiąże się z postępem moralnym. „Postęp cywilizacji diafronicznej nie jest – konstatuje J. Bańka – postępem z punktu widzenia poręczenia moralnego”³⁹, tzn. gotowości każdorazowego uwierzytelnienia tych wartości, które drugi człowiek przeżywa jako swoje osobiste”⁴⁰.

Ogólnie biorąc w cywilizacji technicznej człowiekowi według J. Bańki zagraża realnie „wyschnięcie” moralne, zatraćta kultury moralnej, bo jest to cywilizacja z natury swej amoralna, a nawet w odniesieniu do moralności konkurencyjna, rządząca się wartościami i zasadami pozamoralnymi, z powodzeniem wypierająca z życia zbiorowego i jednostkowego tradycyjne porządki i reguły moralne, zwłaszcza w kodeksowych i sformalizowanych ich ujęciach. Równocześnie cywilizacja ta coraz wyraźniej potwierdza od dawna znane przypuszczenie, a dziś uchodzące już niemal za pewnik, że bez ugruntowania moralnego i humanistycznego nie jest ona w stanie się utrzymać. Stąd trzeba poszukiwać i ożywiać takiego typu moralności, „moralności bez etyki”, które nie tylko mogą się ostać w nowoczesnej cywilizacji technicznej, ale się dobrze w niej zakorzenić i rozwinąć, a w konsekwencji stać się jej wsparciem i zabezpieczeniem. Mogą się ostać i rozwinąć, bo nie zasadzają się na sztucznych, racjonalno-pojęciowych i sformalizowanych konstrukcjach normatywnych, ale na prostych, przyrodzonych naturze ludzkiej, ogólnoludzkich odczuciach i intuicjach moralnych, na indywidualnej wrażliwości i sumieniu poszczególnego zdrowego psychicznie i mentalnie człowieka. W naturalnej, „prostej” i elementarnej moralności, zwanej „etyką człowieka prostomyślnego”, albo „etyką prostomyślności” tkwi nadzieja na ocalenie cywilizacji i społeczeństwa. Można i trzeba zaufać, perswaduje J. Bańka, niezmiennie obecnemu w ludzkiej naturze pierwiastkowi moralnemu i humanistycznemu. Nawet tam – przekonuje on – „gdzie nie można już być zwycięzcą, można jeszcze być człowiekiem moralnym”⁴¹.

Można, bo mimo wszystko „tak naprawdę pozostał w człowieku wspólny ślad sumienia indywidualnego”⁴². Ludzkość, przynajmniej oficjalnie i trochę na

³⁵ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności...*, s. 57.

³⁶ *Eurorecyntywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów...*, s. 151.

³⁷ Por. ibidem, s. 153.

³⁸ Por. ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 151.

⁴⁰ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności...*, s. 14.

⁴¹ Ibidem, s. 65.

⁴² *Eurorecyntywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów...*, s. 52.

przekór wiodących trendów współczesnej cywilizacji, ciągle potwierdza podstawowe wartości moralne i humanistyczne oraz „próbuję [...] jeszcze za wszelką cenę podkreślić swój humanitarny charakter i wskazać, że moralność, szczytne ideały, czy dobro wspólne są dla niej najważniejsze i że nadal na nich opiera swój dalszy rozwój”⁴³.

Daje się więc zauważyć, że odniesienie teoretyczno-poznawcze, krytyczne i wartościujące J. Bańki do cywilizacji współczesnej prowadzi go na pozycję swobodnego moralizmu i przekornej, żywionej według zasady „mimo wszystko” wiary w idee humanizmu.

4. Obydwaj interesujący nas tu autorzy, Z. Bauman i J. Bańka, przedstawiają współczesną cywilizację i kulturę krytycznie, odślaniają ich wiele schorzeń i braków. Wobec tego pytanie: „co robić” z tą rzeczywistością cywilizacyjno-kulturową? jest pytaniem obydwu z nich. I u obydwu znajdujemy interesującą nań odpowiedź; ogólnie rzecz biorąc odpowiedź podobną, ale w szczegółach zróżnicowaną.

Zróżnicowania odpowiedzi wynikają przede wszystkim z odmienności opcji i perspektyw poznawczych, a w konsekwencji – z dość istotnego zróżnicowania obrazów i w sposobów pojmowania cywilizacji. Przypomnijmy – mamy tu dwa różne, choć nie sprzeczne z sobą a dopełniające się „spojrzenia” na ową cywilizację. Z jednej strony spojrzenie – przede wszystkim filozoficzne (bardzo swoiste: reentywistyczne), z drugiej – spojrzenie głównie socjologiczne i kulturologiczne (również bardzo swoiste, „ponowoczesne”). Obydwa – i w tym m.in. są one upodobnione – uwzględniają rozległą perspektywę etyczno-moralną i humanistyczną. Ścisłej mówiąc, pierwsze z nich jest spojrzeniem na współczesność, głównie na cywilizację współczesną, postrzeganą jako przejście, dokonujące się w „epoce reentywizmu”, od „cywilizacji diafronicznej” do „cywilizacji autyfronicznej”; spojrzeniem z pozycji oryginalnego systemu filozoficznego – reentywizmu. Drugie natomiast jest próbą ogarnięcia poznawczego i rozumiejącego epoki współczesnej z szerokiej i wnikliwej perspektywy teoretycznej konstruowanej na podstawie nauk szczegółowych – głównie socjologii i kulturologii współczesności.

Stąd biorą się zróżnicowane priorytety problemowe i ukierunkowania tematyczne interesujących nas odpowiedzi. W pierwszej z nich akcent położono na problemie filozoficzno-antropologicznym, etycznym, aksjologicznym (m.in. na ujemnym wpływie na egzystencję ludzką i moralność człowieka postępu technicznego i informatycznego). W drugiej natomiast wydobyto na plan pierwszy problemy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne, m.in. negatywne skutki społeczno-ekonomiczne i kulturowe procesu globalizacji.

Tak znacznie zróżnicowane sposoby „odczytywania” i szkicowania wizerunku cywilizacji współczesnej prowadzą z natury rzeczy do odmiennych odpowiedzi na pytanie, „co robić”, aby tę cywilizację w pożądanym kierunku zmienić,

⁴³ Ibidem, s. 53.

by ją „poprawić” i „uzdrowić”, a w konsekwencji uchronić przed grozącymi jej poważnymi wstrząsami i niebezpieczeństwami. (Co do konieczności i pory gruntownych „reformatorskich” zmian cywilizacyjnych obydwa autorzy są całkowicie zgodni.)

Różnice poglądów dotyczą nie tego, czy radykalne i zarazem fundamentalne zmiany cywilizacyjne są pilną potrzebą, ale tego do jakich „narzędzi” i instrumentów zmian należy się przede wszystkim odwołać i jak je wykorzystać w działaniu cywilizacyjno-twórczym i cywilizacyjno-ochronnym, a tym samym – w wysiłku ludzko-rozwojowym i człowieczo-wspierającym.

Z. Bauman sprecyzowanych instrumentów teoretyczno-normatywnego oddziaływania na świat współczesny nie posiada. Nie ma on ani własnej filozofii, która by ujmowała całościowo świat i człowieka (filozofię zastępuje mu erudycja naukowa), co oczywiście nie znaczy żeby nie uprawiał pogłębionej refleksji filozoficznej; nie ma on też własnej etyki normatywnej (nie widzi jej potrzeby i zasadności), co też nie znaczy, żeby twórczo nie rozwijał oryginalnego myślenia o sprawach moralności i problemach etycznych; i wreszcie nie zarysowuje on wizji jakiegś cywilizacji alternatywnej (nie widzi możliwości wytworzenia takiego projektu), co rzecz jasna nie oznacza żeby nie był zatroskany o przyszłość cywilizacji i człowieka. Nie wierząc w wystarczalność i większą skuteczność jakichkolwiek mentalnych czynników (wiedzy, filozofii, etyki, refleksji itp.) w motoryce przemian cywilizacyjnych nadzieje (umiarkowane) pokłada w wymuszanych (ewentualnie) obiektywnymi koniecznościami zmianach ekonomiczno-społecznych, politycznych i instytucjonalno-strukturalnych, choć oczywiście docenia pewną – ale nierozstrzygającą jednak – rolę w tym procesie czynników mentalnych.

Natomiast Józef Bańka pragnie wprowadzić w działanie przede wszystkim narzędzia intelektualne, poznawcze i ideowo-normatywne; narzędzia w postaci trzech rozbudowanych struktur teoretyczno-poznawczych i praktyczno-regulacyjnych: systemu filozoficznego pod nazwą recentywizm, oryginalnej etyki teoretycznej i normatywnej nazwanej etyką prostomyślności oraz koncepcji a raczej ideału nowej cywilizacji zwanej cywilizacją eutyfromiczną. Tymi trzema konstrukcjami myślowymi i intencjonalno-postulatywnymi chce on przyczynić się do pożądaných przemian cywilizacyjnych i nieodzownych przemian człowieka oraz jego egzystencji.

W związku z taką orientacją stawia – jakby za tradycją filozofii czynu – na pierwszym planie większości działań swej filozofii zadania praktyczno-aktywistyczne i wyraziście je formułuje. Na przykład o eutyfronie, swej filozofii człowieka i cywilizacji technicznej, pisze iż jest to: „[...] nauka o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”⁴⁴, ściślej [...] nauka o szkodliwych psychicznych skutkach cywilizacji oraz sposobach obrony przed nimi [...], że jest ona z jednej strony specyficzną nauką opisową, traktującą o oddziaływaniu zmienionych przez technikę warunków życia i pracy, z drugiej – nauką normatywną, zmierzającą do zachowania i rozwinięcia humanistycznych war-

⁴⁴ J. Bańka, *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów...*, s. 10.

tości. Chodzi – dodaje J. Bańka – o wartości podstawowe, które są tu rozumiane jako wartości konstytuujące tzw. sferę uczuć, a więc np. miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia, nawiązywania kontaktów⁴⁵.

Wyrażną też i doniosłą funkcję praktyczno-kreatywną wiąże on ze swą koncepcją cywilizacji autyfronicznej. Stwierdza m. in.: „[...] w kulturze nowoczesnej, opartej na informacji, dopełnieniem rozumu stała się niespodziewanie kategoria godności. Upodmiotowienie człowieka stało się teraz celem zarówno jednostki, jak i państwa. Pojawił się więc ideał cywilizacji autyfronicznej, równoważącej pierwiastek froniczny (rozum) z pierwiastkiem tymicznym (godność)”⁴⁶.

Koncepcja cywilizacji o takim (moralnym i humanistycznym) zadaniu „[...] rodzi się na naszych oczach”, ale ciągle „stanowi zaledwie polityczny, a być może moralny postulat”⁴⁷. Niemniej „[...] budzi [ona – J. Sz.] nadzieję, że zwycięży alternatywa godności ogólnoludzkiej”⁴⁸.

Najbardziej wyraziste i skonkretyzowane zadania praktyczno-kreatywne postawił J. Bańka przed swą etyką prostomyślności. „Jako dział wewnętrzny autyfromiki – wyjaśnia twórca tej etyki – jest etyka prostomyślności z jednej strony *działem terapii* [podkr. – J. Sz.] skutków cywilizacji rozeznawanych przez analizę autyfromiczną środowiska człowieka, z drugiej – wezwaniem do poręczenia moralnego wartości oferowanych człowiekowi przez współczesny świat”⁴⁹. Ma ona uszczuplać rozległą i poszerzającą się w tym świecie sferę „łęczłowieka” (człowieka nieatentycznego, zakłamanego, niemoralnego, wyalienowanego itp.), a torować drogę dla człowieka i społeczeństwa „prostomyślnego”, człowieka (autentycznego, zdrowomyślnego, moralnego, niewyalienowanego itp.).

Cała zaś refleksja filozoficzna J. Bańki nad współczesną cywilizacją ma przyczyniać się w jego intencji do jej „uzdrowienia”, „prostowania” jej z tych i niebezpiecznych „przekrętów”, do ujawniania rażących i szkodliwych dla człowieka jej nieprawidłowości i defektów. W szczególności zaś ma ona pomagać w nadawaniu jej „etycznego sensu”. Uprawiający taką refleksję filozof w tak szlachetnych i doniosłych, ale zarazem w tak nie dość realistycznych i nadziejnych intencjach, czuje się trochę – i chyba słusznie – w roli prostomyślnego szlachcica Don Kichota z Manczy przeniesionego w wiek XXI – z całą jego szlachetną naiwnością i utopijną, ale i głęboko umotywowaną porywcznością. Czuje się w tej roli nieźle i nam też radzi – jeśli idzie o nasz stosunek do cywilizacji w której żyjemy – nie odwracać się od postawy Don Kichota z Manczy, bo – przypomnijmy tu jeszcze raz ostrzeżenie śląskiego filozofa – „[...] jeśli czasami nie pocujemy się nim choćby trochę, będziemy być może niezadługo żyć na świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto”⁵⁰.

Tę piękną maksymę – przestrogą J. Bańki chyba tylko częściowo mógłby podzielić Z. Bauman – może jedynie drugi jej człon: oczywiście trzeba walczyć

⁴⁵ Ibidem, s. 53.

⁴⁶ Ibidem, s. 52.

⁴⁷ Ibidem, s. 10.

⁴⁸ Ibidem, s. 153.

⁴⁹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności...*, s. 43.

⁵⁰ J. Bańka, *Eurorecyntywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów...*, s. 11.

o świat, w którym warto żyć, ale przede wszystkim trzeba walczyć o przetrwanie zagrożonego świata (cywilizacji). I to nie głównie argumentami filozoficznymi i naukowymi, nie postulatami etycznymi i apelami humanistycznymi, których mamy od dawna dostatek. Nie docierają one, mimo usilnych i dramatycznych wysiłków współczesnych Don Kichotów (czytaj – niektórych intelektualistów, moralistów, wielkich indywidualności religijnych itp.), tam gdzie trzeba, nie uzyskują należnego posłuchu, przez co są niepokojąco nieskuteczne. Nie przekładają się one w pożądane czyny u swoich adresatów (elit władzy i kapitału). Rozwarcie między wiedzą a tym, co powinno się robić nie tylko się utrzymuje, ale niebezpiecznie powiększa. „Wiemy bardzo dobrze – przekonuje Z. Bauman – co trzeba zrobić i czego się wystrzegać. Wszyscy wiemy, że wojny i plagi głodu, zatrutowanie środowiska i upokorzenia są złem. Tak się jednak jakoś dzieje, iż mimo całej wiedzy, przyczyniamy się nadal do wojen i głodów, trucia środowiska i upokarzania ludzi.

Cały szkopuł w tym – dodaje Z. Bauman – że wiedząc co robić (i czego nie robić), nie posiadamy instytucji przedstawicielskich zdolnych pchnąć ludzkie sprawy na upragnioną drogę. To nie wiedzy dobrego i złego nam brakuje; co bije w oczy, to nieobecność umiejętności oraz woli zgodnego z tą wiedzą działania w świecie, w którym zależności, polityczna odpowiedzialność i kulturowe wartości poszły swoimi osobnymi drogami i przestały się nawzajem utrzymywać w ryzach. Pomiędzy wiedzą a działaniem, między działaniem a jego konsekwencjami potworzyły się przepastne – przerażające, potencjalnie wręcz apokaliptyczne – rozpadliny, [...] czego nam brak, to nie wiedzy ani uczuć, lecz szerokich mostów, którymi ta wiedza i te uczucia mogłyby się na powrót połączyć z ludzką egzystencją⁵¹.

Jak te mosty budować, zarówno w mikro, jak i makro skali, tego nasz badacz nie wie, w każdym razie takiej wiedzy, ani on, ani inni mu współcześni nie ujawniają. Wiadomo natomiast – co obydwaj interesujący nas tu badacze potwierdzają – że intelektualizm etyczny jest koncepcją mylną – nie ma bezpośredniego przejścia od wiedzy do czynu, od świadomości dobra i zła do zachowań moralnie chwalebnych. Historia ludzkości i biografie jednostek dowodnie to potwierdzają. Ale sprawa przełożenia wiedzy o tym, co dobre i złe i co warto i winno się robić w niezbędne działanie, nie jest całkowicie beznadziejna, bo człowiek według obydwu autorów jest z natury swej istotą moralną, „bytem moralnym” (wg Z. Baumana), jest człowiekiem „prostomyślnym”, któremu z natury przysługuje „prostomyślność moralna” (wg J. Bańki), przyrodzona zdolność oceny i rozróżniania dobra i zła, umiejętność „poręczenia moralnego” takich czy innych postaw, zachowań, działań i czynów. Jest istotą z natury swej wyposażoną w sumienie (obaj autorzy tak twierdzą). A to uzdatnia człowieka – nawet z pominięciem wiedzy – do działania godziwego, czyli do spełnienia tego, co moralnie dobre, a unikania tego, co moralnie złe. Dzięki istnieniu takiego moralnego „mechanizmu” w naturze ludzkiej budowanie „mostów” między świadomością wartości moralnych i innych (społecznych, humanistycznych itp.), a działaniem na ich rzecz jest możliwe. I choć precyzyjnej wiedzy i niezawodnych umiejętności w tym zakresie nie posiadamy, to

⁵¹ Z. Bauman, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem...*, s. 165-166.

są jednak pewne podstawy, by ufać, że w razie palącej potrzeby człowiek z tymi „pomostami” sobie jednak poradzi. W każdym razie jest taka szansa.

O tę szansę pytać należy, zdaniem Z. Baumana, nie tyle filozofów, co historyczną praktykę. Komunitarystyczna odpowiedź filozofów do wołających nie dotrze, a jak i dotrze, nikłą przyniesie pociechę tym, którzy krzyczą, bo ich boli. Jak na wszystko, co dotyczy człowieczych możliwości, odpowiedzi na pytanie, czy poradzą sobie ludzie z kolejnym nie pierwszym i nie ostatnim wyzwaniem historii, dać może historyczna praktyka⁵².

A jeśli już „pomosty” zostaną być może zbudowane, to o skuteczności działań zadecyduje polityka; nie stara polityka – jej możliwości się już wyczerpały – ale nowa, uruchamiająca nowe skuteczne środki działania, powołująca instytucje politycznego życia o całkiem nowych możliwościach „uzyskania dobra ludzi drogą zmian tych ludzi” i nie uszczuplająca szans „aktywności samych ludzi czyniących siebie od wewnątrz”⁵³. A celem nadrzędnym nowej polityki – jej powstanie jest warunkiem przetrwania cywilizacji czy nawet ludzkości – winien być sprawiedliwy podział środków do życia.

„Nigdy – stwierdza Z. Bauman – z góry nie wiadomo, w jakim kierunku prognoza popchnie ludzkie działania – czy ku potwierdzeniu mrocznych przewidywań, czy ku dowiedzeniu ich płonności. [...] Wiadomo tylko, żeśmy wszyscy stłoczeni na tej samej łodzi zwanej Ziemią. Albo pożeglujemy wspólnie, dzieląc się zapasami żywotności, by wszyscy mieli siły wiosłować, albo wszyscy razem pójdziemy na dno. *Tertium non datur*”⁵⁴.

Wszelkie działania na rzecz „naprawiania” globalizacji, a przez to ratowania cywilizacji i człowieka, i te w sferze „ducha” (Bańka), i te w sferze „materii” (Bauman) trzeba podejmować w „tu i teraz”, nie odkładając je na przyszłość i nie przenosząc je w odległe i nie własne przestrzenie. Przyszłość według reentywizmu jest niebytem. Zwracając się ku niej doświadczyć możemy, co prawda nadziei, ale intelekt nieuchronnie zanurzać się będzie w irracjonalności. Rzutowanie się z takimi lub innymi planami i działaniami w przyszłość nie jest racjonalne, tyczy jednak niebytu i odwodzi człowieka od bytowania w „tu i teraz”. Jedyne w „tu i teraz” zawiera się nasz „kapitał egzystencjalny”. „Przyszłość to jest „nic” widziane na odległość. A zbytnia odległość niszczy cel lub czyni go zbyt czynnym” – argumentuje J. Bańka⁵⁵.

Ten punkt widzenia w pewnej mierze podziela, choć nie tyle z filozoficznych, co praktyczno-społecznych pozycji myślowych Z. Bauman. Podkreśla jednak, że konieczne zmiany globalizującej się rzeczywistości ludzkiej wymagają dłuższego czasu i wysiłku dla ich pełniejszego i skutecznego przeprowadzenia. Wymagają też świadomości ogromu zadań i trudności, wielkiego talentu i determinacji ludzi, którzy je najprawdopodobniej jednak podejmują.

⁵² Por. Z. Bauman, *Ponowoczesny świat i jego wyzwania. Rozmowa z profesorem Zygmunt Baumanem*, „Res Humana” 2003, nr 2 (63), s. 29.

⁵³ Ibidem, s. 31.

⁵⁴ Ibidem, s. 32.

⁵⁵ Por. J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności...*, s. 383.

„Odnalezienie się w nowej globalnej sytuacji, zwłaszcza skuteczne jej oprowadzanie, wymaga czasu, którego wymagały, wymagają i wymagać będą wszystkie głębokie przełomowe przemiany ludzkiej kondycji”⁵⁶. Ale faktów nie można i nie warto tu – jak i gdzie indziej – wyprzedzać. Także nie można niczego dokładnie w procesie cywilizacyjnych przemian przewidzieć.

Podobnie – zaznacza on w jednej z ostatnich książek – jak przy wszystkich tego typu przemianach, także i w tym przypadku nie sposób (i nie warto) uprzedzać faktów, przewidywać, a coś dopiero zakładać z góry kształtu rzeczywistości, jaki ona przybierze, oraz układu sił, do którego w efekcie doprowadzi. Przemiana taka z pewnością – wierzy w to autor – jednak nastąpi. Stanie się ona najprawdopodobniej głównym zadaniem wypełniającym większą część rozpoczynającego się właśnie stulecia⁵⁷.

5. Na koniec postawmy pytanie o to, co jest najbardziej charakterystyczne w odniesieniu obydwu myślicieli do współczesności i obecnej cywilizacji? W odpowiedzi na to pytanie – do konkluzji powyższe rozważania doprowadzić mającej –stwierdzić można.

Po pierwsze – obydwaj badacze, mimo dostrzegania wielu bezspornie negatywnych stron współczesnej cywilizacji, jej ujemnego wpływu na kondycję życiową i duchową człowieka i pomimo dostrzeżenia w niej oznak kryzysu oraz niebezpiecznych trendów rozwojowych, nie wieszczą nieuchronnej katastrofy, nie ogłaszają kasandrycznych przepowiedni totalnego załamania i upadku zastanej cywilizacji, „czarnych scenariuszy” biegu zdarzeń i rozstrzygnięć końcowych, czy fatalistycznie „naznaczonego” jej kresu. Jak przystało na wybitnych intelektualistów w rozważaniu „losu” (nie zaś przyszłości, bo ta jest dla obydwu nie dość uchwytną kategorią poznawczą) cywilizacji, z jej najbardziej charakterystycznymi „urządzeniami i tendencjami” (przyspieszony rozwój techniki, systemów informacji i komunikacji, instytucji ekonomicznych i finansowych, procesów globalizacyjnych itp.), nie popadają w „łatwą wiarę”, ani też nie opowiadają się za taką czy inną ortodoksyjną, tzn. bezkrytyczną i bezalternatywną wizją. Natomiast pozostają przy bodaj najbardziej uprawnionym tu stanowisku, tzn. przy umiarkowanym sceptycyzmie (z orzeczeniem: „tak naprawdę, to nic pewnego powiedzieć nie mogę”) i swoistym probalizmem (z orzeczeniem: „wszystko jest prawdopodobne i możliwe”).

Po drugie – obydwaj badacze nie ograniczają się do krytycznego zobrazowania i wnikliwego „prześwietlenia” poznawczego procesów, mechanizmów, struktur oraz kondycji badanej przez siebie cywilizacji; obaj wypracowują, każdy oczywiście po swojemu, różne koncepcje i narzędzia (teoretyczne i postulatywne) jej uzdrowienia i naprawy, tworzą pewne dopełniania fundamentów możliwej przecież do zachwiania się jej konstrukcji (chodzi m.in. o skonkretyzowane koncepcje niezbędnych w tych fundamentach układów wartości autotelicznych i hu-

⁵⁶ Z. Bauman, *Razem – osobno...*, s. 242.

⁵⁷ Ibidem.

manistycznych oraz o propozycje upowszechnienia odrodzonej, „naturalnej” moralności; moralności bez kodeksów i sformalizowanych konstrukcji normatywno-postulatywnych). Odpowiadając twórczo i konkretnie zarówno na pytanie o to, „co robić”, aby zastaną cywilizację uleczyć z jej głównych społeczno-ekonomicznych i kulturowych schorzeń, ale także na pytanie o to, „co robić”, aby wzmocnić i wzbogacić jej podstawy, są nie tylko jej terapeutami (oby skutecznymi), współtworząc „terapię cywilizacyjną”, ale także jej nowatorskimi (oby nie Syzyfowymi) współkreatorami.

Po trzecie – obydwaj badacze ustrzegają się skutecznie dość łatwo nasuwającej się w zakresie podejmowanej przez nich problematyki pokusy myślenia idealizującego, utopijnego, imaginacyjnego i wizjonerskiego. Mocno „trzymają się ziemi” i twardych realiów badanej rzeczywistości, sprawnie i konsekwentnie dyscyplinują poloty swej wyobraźni i zmysł przewidywania węzłowych trendów przemian rzeczywistości społecznej i cywilizacyjnej. Pozostają na gruncie szeroko pojętego i intelektualnie jakby trochę ociężałego realizmu, w wymiarach (ale i w wędzidlach) czasu teraźniejszego.

Po czwarte – w antropologii kulturowej i filozoficznej, która jest jak się wydaje, esencją teorii współczesności obydwu badaczy i myślicieli – łączą bezkolizyjnie elementy myślenia radykalnie modernistycznego, czy postmodernistycznego z wysoko cenionym przez nich klasycznym dorobkiem w naukowej i filozoficznej refleksji nad człowiekiem, łącznie z poglądem, że człowiek był, jest i być winien istotą społeczną a przez to samo – moralną. Od utrzymania i rozwinięcia tej jego najbardziej *homo*-tożsamościowej cechy właściwie wszystko w ostateczności w jego życiu zależy: jakość tworzonych przezeń instytucji i struktur społecznych oraz prawidłowa, czyli pro ludzka funkcjonalność „urządzeń” cywilizacyjnych.